B. VARISCO

# LE MIE OPINIONI










PAVIA
Prem. Stabilimento Tip. Successori Bizzoni
1903.

# LE MIE OPINIONI

> Homine imperito nunquam quidquam iniustius,
> Qui nisi quod ipse fecit, nihil rectum putat.
> TERENT. *Adelph.*, I, 2.

1.

Farsi capire, in filosofia, è molto meno facile di quanto si creda.

Le idee fondamentali d'un sistema non possono esser molte. Ma il lettore, a cui si espongano quelle sole, non le prenderà per il verso giusto. Non può infatti ricavar le nostre idee, che dalle nostre parole; e il significato delle parole, se è chiaro nel discorso comune, dove non importa di approfondire nè di precisare oltre un certo limite, diviene incerto e controverso in filosofia, dove si oltrepassa quel limite. Gli uomini cessano d'intendersi, precisamente quando cominciano a filosofare.

— Anche i filosofi s'intendono! — Un poco, perchè sono uomini anch'essi, cioè i loro pensieri son radicati nel pensiero comune. Ma gli elementi, per cui il pensiero d'un filosofo differisce da quello d'un altro, son fuori del pensiero comune. Donde viene, che due filosofi s'intendano quanto basta per contrastarsi, non quanto bisognerebbe per venire ad una conclusione.

Perchè Tizio rifiuta di attribuire ad *essere* il medesimo significato che Sempronio? Perchè Tizio non si capacita come sia possibile, in un pensiero coerente, l'interpretazione di Sempronio; questa interpretazione dunque egli non la comprende.

In filosofia, il problema di farsi ben capire (di far capire quello che diciamo di nuovo e di nostro proprio) non è mai risolvibile, che a un dipresso. E quella soluzione qualunque, di cui è capace, non s'ottiene, se non trattenendosi a notare con estrema diligenza i punti di contatto e di divergenza tra la nostra opinione ed altre volgari o filosofiche (*); facendo, della nostra, tante applicazioni che la possibilità, e l'utilità, di guardar le cose anche sotto quel certo aspetto, risultino provate dal fatto. Cioè non s'ottiene che scrivendo una biblioteca. E infatti, i filosofi di maggior conto, se non hanno scritto delle biblioteche, hanno dato e danno occasione di scriverne: senza, per altro, che si comprenda sempre quello che volessero dire.

Io, che ho scritto un libro solo, che non ho fama nè scolari, e che non sono ancora morto, mi trovo per questo rispetto in una condizione infelicissima.

Tanto più, che il mio libro, se è troppo piccolo, perchè io abbia potuto farvi delle mie idee tutte le applicazioni e tutti i raffronti desiderabili, è abbastanza grosso, perchè uno, giunto al mezzo, abbia

(*) Paragonando la nostra opinione con quelle degli altri filosofi, si ricorre all'erudizione; che è d'ajuto a intendersi, essendo un elemento, tra i dotti, fors' anche più comune del senso comune.

qualche diritto d'essersi dimenticato il principio; e abbastanza vario, perchè lo scoprire l'intimo nesso perpetuo delle sue parti sia un'impresa non scevra di difficoltà.

Le poche pagine, che seguono, saranno forse di qualche ajuto, a chi desiderasse di comprendermi.

Che ci possa essere un filosofo tanto curioso, rispetto alle cose mie, non *presumo* di certo (non sono così temerario); lo *assumo*, come un'ipotesi, mancante di valore oggettivo, ma dalla quale nessuno che scriva saprebbe prescindere.

2.

Una mia opinione intanto è questa: io ritengo, che un filosofo debba, non difendere le sue opinioni, ma contentarsi di esporle. Quand'uno ha detto quel che pensa, ed ha addotti i motivi del suo pensarla a quel modo, ha finito. E che cosa può far di più? Dimostrare, che quella sua opinione è *vera*?

Certo, non è infondata, poichè se ne sono addotti i motivi. Ma qual'è il valore di questi motivi? Un uomo, che sappia il fatto suo, che possieda un sapere privo di lacune, e segua un procedimento privo di deficienze (tralascio di cercare, se queste supposizioni siano realizzabili), sarà più nel vero, di ciascuno di coloro che lo hanno preceduto; avrà scoperto gli scogli, contro cui questi hanno urtato, e saputo schivarli, senza incontrarne altri. Il suo lavoro, in quelle certe condizioni della

mente umana, sarà definitivo. Ma lascerà la mente umana esattamente nelle condizioni, in cui l' ha trovata?

Prendo un esempio, che alla prima sembra contro di me: la matematica. Dai tempi d' Euclide, tanti hanno scritto di matematica; e tutti (salvo qualche svista priva di conseguenze) hanno fatto un lavoro definitivo: le nuove cognizioni che si sono andate acquistando non ci hanno mai obbligato ad abbandonarne una sola delle già acquistate.

Ma che cosa è, in matematica, una proposizione *vera*? Quella, che è conseguenza di certe premesse. E le premesse, in matematica, non rimangono sempre le medesime. Euclide suppone, che la retta divida il piano in due parti; ebbene, si può anche supporre che non lo divida, e dedurre le conseguenze di quest'altra ipotesi. L'aritmetica vecchia suppone, che, dati due numeri disuguali, uno sia sempre maggiore dell'altro; l'aritmetica dei numeri complessi non lo suppone. L'esponente d' una potenza è, per definizione, il numero (necessariamente intiero) de' fattori uguali, dal cui prodotto risulta la potenza; e tuttavia si parla di potenze con esponenti frazionari.

Ed anche i processi deduttivi mutano. La somma di due segmenti non è la stessa operazione in Euclide e nel calcolo delle equipollenze. In alcune teorie si parla della somma di più punti, ciascuno moltiplicato per un numero; espressioni, che ai non iniziati sembrano senza senso. Dalle uguaglianze



A = B, A = C, non si deduce sempre B = C; infatti, quantunque sia $\sqrt{9} = +3$, $\sqrt{9} = -3$, l'uguaglianza $+3 = -3$ non è vera.



La geometria d'Euclide, e l'algebra di Cardano, sono tuttavia sempre vere; in questo senso, che, assumendo gli stessi materiali, ed elaborandoli nello stesso modo, anche noi riotteniamo le stesse costruzioni. Ma si possono anche assumere materiali diversi; e i nuovi materiali, od anche i vecchi, si possono elaborare secondo norme diverse; le costruzioni, che in tal modo si ottengono, sono ugualmente riottenibili da chiunque voglia elaborare gli stessi materiali con gli stessi procedimenti: son vere, come quelle d'Euclide o di Cardano.

Insomma: le proposizioni della matematica son vere, *assolutamente,* ma per questo, che di ciascuna è parte essenziale il suo riferirsi a un determinato ordine di idee. P. es., che la somma degli angoli d'un triangolo valga due retti, è assolutamente vero come teorema di geometria; perchè questa proposizione, *come teorema di geometria,* non afferma, che la somma ecc. debba oggettivamente esser proprio di due retti, ma soltanto, che questa è la conseguenza di certi postulati. Come, per un altro esempio, s'io dico: dato che oggi sia domenica, e che il giorno successivo alla domenica si chiami lunedì, *domani sarà lunedì,* io enuncio una proposizione, che è assolutamente vera quando sia presa nella sua totalità (è vero senz'altro, che dalle premesse discende la detta conseguenza); ma ciò

non vuol dire, che la proposizione — *domani sarà lunedì* — presa così da sola, non possa anche esser falsa.

3.

Un filosofo raccoglie dovunque de' materiali, quanti può, e li elabora poi, come gli vien fatto. Del come raccolga i materiali non parlo; e tralascio di notare, che i materiali, difficilmente saranno tutti buoni, e che in ogni caso la raccolta non ne sarà completa.

L'elaborazione vien fatta coi mezzi mentali che il filosofo possiede, e che sono di tre classi: quelli che possiede come uomo; quelli che possiede come filosofo; e quelli che possiede come quella tal persona.

I mezzi della prima classe costituiscono un insieme, che si può dire fisso: un selvaggio, e il ch. prof. Carneade, sono tutt' e due ragionevoli. Nessuno però ha dimostrato, che non vi siano degli esseri, tanto superiori all' uomo, di quanto l' uomo è superiore al bruto. Un sistema, che a noi risultasse perfetto, alla riflessione più penetrante d' uno di quegli esseri forse apparirebbe così *vero,* come apparirebbero vere a noi le idee d' una talpa, se le conoscessimo.

Di più: i mezzi della prima classe non vengono messi in opera, che con l'aiuto di quelli delle altre due, e per così dire attraverso ad essi. Un selvaggio,

e il prof. Carneade, sono tutti e due ragionevoli; per altro, il secondo ha risoluto i più ardui problemi della metafisica; e il primo non se li è neanche proposti, e non è atto a comprenderli.

Senza gli aiuti e le spinte che ci vengono dalla cultura (cioè dai mezzi della seconda classe), quello strumento, che è la ragione, rimane inapplicato. Dunque le costruzioni razionali dipendono in parte dallo stato della cultura; la quale, di certo, non rimane sempre nel medesimo stato, poichè ogni libro nuovo è per essa un acquisto.

I mezzi della terza classe (costituenti l'ingegno), come personali nel senso più preciso ed esclusivo, è chiaro che devono comunicare, alle costruzioni ottenute con essi, un carattere del pari personale. Per questo verso, tra due sistemi di filosofia ci saranno sempre delle differenze, non della medesima specie, ma non meno importanti, di quelle che passano tra due opere d'arte.

Si oppone: un filosofo scopre un nuovo punto di vista, dal quale considerar le cose. Lo scopre, in grazia delle speciali attitudini del suo ingegno; ma, poichè è scoperto, il punto di vista è ormai divenuto accessibile a chiunque.

L'obbiezione vale fino a un certo segno. Perchè, se l'ingegno è un mezzo, con cui s'arriva a guardar le cose sotto un aspetto nuovo, è anche vero, che guardar le cose sotto un certo aspetto, ed avere un certo ingegno filosofico, son press'a poco tutt'uno. Ma passi.

Per altro io noto: il sapere, che le cose possono esser considerate anche dal nuovo punto di vista, è una cognizione importante, non un motivo, perchè quel punto di vista sia creduto l'unico giusto. Sarà, se vogliamo, preferibile agli altri già noti, perchè (supponiamo) con le apparenze che di là si vedono, si spiegano le apparenze che si vedono dagli altri, e s'eliminano delle difficoltà, che queste presentavano. Ma perchè non sarà possibile scoprire un altro punto di vista, che presenti, rispetto all'ultimo, vantaggi analoghi a quelli, che questo aveva sui precedenti?

4.

Diranno, che sono uno scettico.

Del nome, con cui si denoti la mia filosofia, non m'importa; ma della nozione m'importa.

Io non escludo che l'uomo possa conoscere, o conosca di fatto, la verità vera. Domando a' miei contraddittori, Tizio e Sempronio, se vi è una metafisica vera e certa e consentita, almeno ne' suoi punti fondamentali. Una *consentita* non vi è di certo, poichè ve ne sono parecchie. Una *vera* ci sarà, forse. — Via il forse, — dice Tizio e dice Sempronio: — la *mia* è vera senza forse. — Capisco: ma io non posso consentire con Tizio e con Sempronio insieme, che dissentono tra loro; se do ragione ad uno, mi tocca poi a combattere con l'altro.

— Scegliete, secondo che la ragione vi detta.

— Sicuro; e mi pare anche d'avere scelto, perchè non consento con nessuno dei due. Ma, o ch'io segua una bandiera già inalberata, o che ne inalberi una nuova, de' contrasti n'avrò sempre. Domando se ne possa prescindere, e far come se non ci fossero.

E nessuno s'immagini d'eludere la mia domanda, abbandonandomi la metafisica per disperata; e parlandomi, invece, di gnoseologia, o di filosofia critica o positiva. Perchè io gli domando, se la sua filosofia egli me la dia come *vera*, o semplicemente come una sua opinione. Nel secondo caso, siamo d'accordo; nel primo siamo da capo; infatti, se io accettassi la sua filosofia, mi troverei bensì d'accordo con lui; ma per compenso mi tirerei addosso l'inimicizia di tutti quelli (e si chiamano legione), che la pensano diversamente.

I contrasti non proveranno l'inesistenza o l'impossibilità d'una filosofia vera; quanto a me, non mi spaventano, e non mi smovono dalle mie convinzioni; ma, come fatti reali, credo si debbano prendere in considerazione; per lo meno, ho tanto diritto io di far questo, quanto ne ha un avvocato di viver sulle liti.

Ora, i contrasti, col semplice realizzarsi, stabiliscono una distinzione, di fatto, tra le opinioni che ci vanno, e quelle che non ci vanno soggette. Alle prime soltanto io conservo il nome di *opinioni;* all'insieme delle altre do il nome di *scienza*. Ho torto? Non credo; ma non fo questione di parole.

Se altri me ne suggerisce di più a proposito, per denotare la distinzione accennata, le adotterò di buon grado.

Mi hanno opposto, che riponendo nel consenso il criterio, per decidere se un'opinione appartenga o no al campo della scienza, io nego il valore della ragione individuale, e pretendo di democratizzare anche il regno del sapere. Non capisco. Un grand' uomo può essere, con un errore profondo, più benemerito del sapere, che cento mediocri con cento scoperte mediocri; tuttavia, quello del primo è un errore, quelle degli altri sono scoperte. E chi decide, se Tizio sia o non sia un grand' uomo? La turba dei mediocri, con l'accettarne o no i trovati, col seguirne o no i suggerimenti. I mediocri, da soli, non sanno far nulla, senza i grandi che possiedono e comunicano il vero lievito intellettuale; ma, una volta data loro la spinta, qualcosa concludono, tanto più essendo molti; e più d' una volta riescono a raddrizzar le malefatte dei grandi, raramente così esatti come i mediocri che non hanno altra virtù. Comunque: ciò in cui si trovino tutti d' accordo, grandi e mediocri, si distingue, come consentito, da ciò, ch' è opinione d' alcuni grandi soli, o d'alcuni mediocri soli, contraddetta da altri, grandi o mediocri. E questa distinzione, ch' è di fatto, perchè trascurarla?

5.

Ho detto, che la scienza è un insieme di proposizioni consentite, vere e certe ciascuna sotto un aspetto determinato. Spieghiamoci.

Come sappiamo, che i pianeti si movono secondo le leggi di Keplero? Per la concordanza di tutte le osservazioni e di tutti i calcoli. Lo sappiamo cioè, in quanto nessun astronomo ebbe mai occasione di supporre diversamente; o, in altri termini, perchè tutti gli astronomi convengono su questo particolare.

Ma questo, che è l'unico fondamento della detta verità, indica insieme chiaramente l'ordine di idee e di fatti, a cui è relativa.

Domando: i pianeti hanno, come gli astronomi tacitamente suppongono, un'esistenza indipendente dall'osservatore, da ogni soggetto pensante? Ecco una questione che, se fosse risoluta negativamente, toglierebbe alle leggi di Keplero molto del loro valore oggettivo. Non si può dire, che de' corpi si movano *realmente* in un certo modo, se la loro esistenza e il loro moto sono pure apparenze, connesse (più o meno strettamente) con le altre psichicità del soggetto. Per altro, sia pure risoluta negativamente la detta questione, riman vero, che i pianeti ci appariscono moversi secondo le leggi di Keplero; queste, dunque, se anche non hanno metafisicamente (in ordine al reale

qual' è) un valore oggettivo, son vere nondimeno, *in quell'ordine di idee a cui si limita l'astronomia.*

Domando in secondo luogo: i pianeti si sono mossi sempre, e si moveranno sempre, secondo le leggi di Keplero? Possiamo rispondere, molto probabilmente, no. Perchè è probabile, che la materia del sistema solare non sia stata sempre, e non sia per mantenersi, in quella forma d'aggregazione, che ne fa l'attuale sistema, o qualcosa di simile. Inoltre: le dette leggi furono credute esatte dal loro scopritore; ma noi sappiamo, che sono soltanto approssimative. Le *vere* leggi son quelle della gravitazione. E non è punto escluso, che di queste si possa dire in sostanza quel medesimo, che delle leggi di Keplero. In ogni modo, *attualmente* (cioè per un periodo, che va da un passato molto remoto, a un futuro forse non meno remoto) le leggi di Keplero sottosopra valgono: cioè, quantunque non assolute, son vere, *in quell'ordine di fatti, a cui si limita l'astronomia.*

La scienza è vera e certa, sotto un aspetto, determinato da essa medesima, cioè dai limiti che pone alle sue indagini, e dall'indole di queste. Non è la metafisica; e prendere in senso metafisico le sue asserzioni, sarebbe snaturarle, e convertirle forse in errori. Ma quella verità e quella certezza che le competono, sono indipendenti da ogni metafisica; perciò la scienza possiede, rispetto alla metafisica, un valore critico di prim'ordine; una metafisica, la quale non fosse conciliabile con la ve-

rità, che alla scienza compete come scienza, sarebbe giudicata.

E le opinioni che non sono scienza? Potrebbero (perchè no?) esser metafisicamente vere. Ma poichè non sono scienza; poichè non s'è potuto assegnare per esse un aspetto o un campo determinato in cui sian vere e certe senza contrasti; poichè se ne disputa, e il loro valore è controverso; tant'è che si riconosca loro, anche a parole, questo carattere, di cui sono effettivamente dotate, e di cui non c'è artifizio che valga a spogliarle.

Tra queste opinioni, ve n'è, che sono fondate sul sentimento.

Un fatto, che accada nella coscienza di Tizio, può ben giustificare una sua opinione; la quale, *per lui,* non è una semplice opinione controvertibile; è certa, quanto una proposizione scientifica, o più; è, si noti, *razionalmente* certa, perchè provata da un'esperienza. Però a Sempronio, nella coscienza del quale il fatto non s'è realizzato, quell'opinione di Tizio parrà invece affatto arbitraria. Il racconto, che Tizio gli faccia di quanto è accaduto in lui, difficilmente farà effetto; il racconto d'un fatto interno non ne dà la nozione piena e adeguata; ciò che nel fatto vi è di più caratteristico, di veramente reale, riman fuori del racconto, composto necessariamente con frasi di significato generico. Dite d'avere dolor di denti ad uno che non l'abbia provato; non gli darete un'idea nè di *quanto* soffrite, nè, soprattutto, di

*come* soffrite. Sempronio, anche se non dubita della sincerità di Tizio, crederà facilmente che questo, dominato da certi suoi preconcetti, equivochi sulla natura del fatto, o sulla sua interpretazione, o nel trarne le conseguenze; e seguiterà sempre a pensarla a modo suo.

Che cosa farà Tizio allora? Terrà sempre l'opinione, che gli è provata vera da un fatto; ma riconoscerà insieme, che Sempronio, il quale ignora quel fatto, non ha torto di rifiutarla. E la distinzione vale, in un altro senso, rispetto al medesimo Tizio. Il quale può dire (deve, se vuole che le sue frasi rispecchino con esattezza le circostanze): io mi tengo ugualmente certo delle mie opinioni *a* e *b;* ma che *a* sia vera, lo dimostro in guisa, da convincerne ognuno capace di comprendermi; che sia vera *b,* rimane una convinzione chiusa nel mio interno, e che ho comune con quei soli altri, che hanno avuto come me una certa esperienza interna.

6.

Lo scettico nega ogni certezza. Io ritengo, che l'immediata esperienza interna costituisca un vero e un certo di assoluta indiscutibilità. S'intende, che assolutamente vero e certo è il fatto vissuto, nella sua immediatezza: ogni affermazione che, pure fondandosi in esso, lo oltrepassi, è discutibile.

— Per altro, — si può opporre: — le determinazioni essenziali e caratteristiche dell'esperienza

interna, son note al soggetto solo; questi è dunque il solo giudice delle affermazioni, a cui la sua esperienza lo possa autorizzare. —

Concedo, pure non essendo in tutto persuaso. Ma la mia concessione esige, che l'avversario ne faccia una da parte sua. Perchè l'intimo sentimento può al credente essere una prova bastevole della verità della fede? Perchè gli argomenti altrui, qualunque siano, non riguardano che quanto si manifesta di fuori; non arrivano all'intimo, impenetrabilmente chiuso nella coscienza individuale.

Ora, perciò appunto, ch'è chiuso nell'impenetrabilità della coscienza, l'intimo del fatto, come non è impugnabile dal di fuori, non ha, di fuori, valore dimostrativo. Un tesoro, che assolutamente non può essere rubato, assolutamente non può essere speso.

Dunque distinguiamo. Altra cosa è l'*assoluta verità* d'una proposizione, altra la sua *sindacabilità*. In una discussione tra uomini ci si può fondare soltanto sopra nozioni comuni a tutti; non hanno valor di prova esperienze interne, di cui la realtà e il valore, qualunque siano per una delle parti, non sono accettati dall'altra.

Io non affermo, che una dottrina assolutamente vera sia impossibile. Cerco di formularne una, che sia indipendente da opinioni controverse. Vale a dire, m'ingegno di costruire una filosofia sulle basi della scienza; perchè (secondo che dissi) chiamo scienza l'insieme delle opinioni non controverse.

Siccome la scienza presenta sempre molte lacune, ho dovuto ricorrere a delle ipotesi. E le soluzioni ottenute con delle ipotesi, hanno un valore problematico. Ma ciò non vuol dire, che non abbiano alcun valore; di che tra poco.

7.

La somma della mia filosofia si riassume in poche parole: il mondo, cioè la totalità delle cose, può esser concepito come un meccanismo, senza niuna razionalità essenziale.

*Può essere* in questo senso: che le obbiezioni, alcune gravissime, opposte alla detta concezione, sono eliminabili con l'aiuto d'alcune ipotesi non assurde, nè in opposizione con alcun fatto accertato o con alcuna dottrina scientifica.

Per escludere, che il mondo possa esser un meccanismo, bisognerebbe dimostrare, che la concezione meccanica è assurda, o in opposizione con qualche fatto. Reciprocamente: se a me riesce di dimostrarla non assurda, nè in opposizione con alcun fatto, ho bell'e provato ch'è una concezione possibile, e che il mondo *può esser* un meccanismo.

La mia dimostrazione si fonda essenzialmente, e su qualche ipotesi, e su qualche interpretazione di fatti, che è controvertibile, ossia ipotetica, essa medesima. Cioè non prova, che il mondo *sia* un meccanismo. Prova soltanto, non essere scienti-

ficamente escludibile, che sia; che è tutto quanto io mi sono proposto.

In filosofia, il proprio e principale ufficio delle ipotesi è, di spostare l'obbligo della prova. Spieghiamoci. Tizio è accusato d'un delitto; non tocca a lui di dimostrare la propria innocenza, ma all'accusatore di dimostrarlo colpevole. Ciò sia stato fatto mediante un insieme di prove; Tizio allora è condannato, se non si giustifica. Ma per giustificarsi, gli basta di poter addurre qualche ipotesi, non assurda nè smentita dai fatti, ammettendo la quale dalle prove non risulti più la sua colpevolezza. Egli, così, non dimostra la sua innocenza; soltanto, libera sè dall'obbligo di provarla, e rimette sulle spalle dell'accusatore l'obbligo della prova contraria.

La concezione meccanica delle cose sarà metafisicamente vera o falsa; questo io non cerco. Ma, dato che non si potesse dimostrare, che è metafisicamente falsa, risulterebbe, per ciò solo, una concezione possibile. L'obbligo della prova spetta evidentemente a quelli, che la impugnano di falsità. E a quest'obbligo essi hanno soddisfatto in più modi. Io mi assumo la parte di difensore, e dico: gli argomenti contrari non concludono, quando si accettino queste ipotesi e queste interpretazioni. L'obbligo della prova è nuovamente ricaduto a carico degli oppositori: ai quali toccherà di dimostrare, che le mie ipotesi o le mie interpretazioni sono inammissibili.

L'essermi io assunta quella parte non è piaciuto agli ortodossi. (*) Non me l'aspettavo.

Perchè un'opinione tenuta senza fondamento, o su di un fondamento sbagliato, è un pregiudizio; e, quand'anche sia vera intrinsecamente, nel pensiero di chi la tiene a quel modo rappresenta un errore.

Chi è persuaso, che la concezione meccanica sia falsa, dovrebbe desiderare, che venga dimostrata falsa. Mettendo in evidenza, nelle consuete dimostrazioni, delle lacune, che permettono di eluderle, io gli ho reso un vero servizio; analogo a quello che renderei ad un uomo interessato, avvertendolo, che la tale sua moneta è falsa. Egli deve riconoscersi meno ricco di quanto credesse; ma, in realtà, è divenuto più ricco.

Queste cose, in astratto, nessuno le nega. In concreto, l'uomo attaccato alla verità, ma non meno attaccato alla forma presa da questa nel suo cervello, vedendo minacciata la forma, ne identifica la causa con quella della verità. Non pensa, che in questo modo viene a far credere validi contro la verità degli argomenti, che valgono soltanto contro la forma.

(*) È ortodosso chi ha delle opinioni giuste. E tutti credono giuste le loro opinioni, altrimenti le muterebbero. Ognuno, che non sia disposto a darmi ragione, assume dunque di fronte a me la qualità di ortodosso; il solo eterodosso verrei ad esser io. Infatti le mie opinioni sono sembrate, o così pericolose, da essere un peccato perfino il confutarle, o così spropositate, da non essere nemmeno il caso di discuterle. Soltanto la seconda ipotesi può esser vera. Ammettendola, mi congratulo sinceramente col mio paese, dell'esser io così al di sotto della comune competenza de' suoi filosofi.

8.

Darò dapprima un'idea sommaria di quello che sia la concezione meccanica della natura *materiale*.

Non ogni cosa, nè ogni fatto, è osservabile. P. es.: nessuno ha visto le molecole, nè quei loro movimenti, a cui si ridurrebbe oggettivamente il calore. Ma d'una cosa o d'un fatto non s'ammette, che l'inosservabilità sia assoluta e intrinseca; e le cose, e i fatti, ce li rappresentiamo sempre come osservabili. Elementi assolutamente inosservabili, relativi alla natura esteriore, sono soltanto le leggi; una legge potrà essere inferita dalle osservazioni; ma non è una cosa, nè un fatto d'una cosa, che possa cadere, od essere supposta cadere, sotto i sensi.

Concepire meccanicamente il mondo fisico significa, quanto all'essenziale, ritenere, che le leggi gli siano affatto estranee; siano mentalità, che noi ci formiamo sistemando le nostre osservazioni; ma non abbiano influenza nessuna quanto al determinare i fatti; i quali dipenderebbero esclusivamente da circostanze osservabili (*).

(*) Le ragioni, per le quali questo concetto di legge mi sembra il solo giustificato dalle scienze fisiche, le ho esposte altrove; non le ripeto qui, dove mi propongo soltanto di esporre le mie opinioni principali, così ravvicinate da renderne più intelligibile il nesso. Ma non voglio passar sotto silenzio un'obbiezione. — La *necessità*, con cui un fatto (o un insieme di fatti, o di circostanze osservabili) ne determina un altro, non é, neppur essa, osservabile; é ancora un elemento ideale, precisamente come le leggi. Ogni previsione d'un fatto non può avere a fondamento che una mentalità; dato, che non ci siano mentalità incluse nella natura materiale, o sopra-

Questa nozione richiede un'ulteriore determinazione, e può ammetterne parecchie. Io ho scelta quella, che è nota sotto il nome di teoria corpuscolare. Le obbiezioni contro questa teoria vengono da me discusse in un libro, dove tratto *sol-*

stanti ad essa, sarà sempre incerto, se la mentalità, nella quale ho fondato la mia previsione, sia una mia cognizione adeguata della realtà: e sarà quindi sempre incerta ogni mia previsione. E l'assoluto determinismo implica invece la possibilità di previsioni assolutamente certe. — Rispondo, non essere punto dimostrabile *a priori*, che la natura sia soggetta ad un assoluto determinismo. Accade un fatto *a*: se non ho altre cognizioni, mi é impossibile prevedere, quale fatto gli succederà, o più in generale, se qualche fatto gli succederà. Il determinismo, la permanenza della massa, e la permanenza dell'energia, sono mentalità nostre; ma che siano cognizioni adeguate della natura, non lo possiamo dimostrare *a priori*. Che siano tali, é, inevitabilmente, un'*ipotesi*. Alla quale però (sempre guardando le cose dal punto di vista della pura fisica) non vediamo di poterne sostituire un'altra, che non sia in ultimo in opposizione con de' fatti osservabili. Siano $\alpha$ e $\beta$ due *mie* idee. Concepisco secondo $\alpha$ un reale $r$; posso tuttavia pensare, che questa mia concezione sia falsa. Immaginiamo che, assumendola falsa, $r$ mi risulti concepito secondo $\beta$: allora, io dico, doversi $r$ concepire secondo $\alpha$ o secondo $\beta$; questa è una *necessità*, ma che riguarda il mio pensiero, non $r$. Posto, che io $r$ non lo possa concepire che secondo $\alpha$ o secondo $\beta$, se ho un qualunque motivo per rifiutare di concepirlo secondo $\alpha$, me ne rimane la concezione $\beta$. L'accadere naturale si ritiene determinato, perchè non possiamo ammettere che sia arbitrario. È da notare inoltre, che ci è impossibile conoscere *tutti* gli elementi costitutivi d'un fatto. Dico: il fatto $a$, nelle circostanze $A$, *non può* essere seguito che dal fatto $b$. Questo *non può* esprime una necessità, che nel mio pensiero è una necessità logica. E siccome io propriamente *non so*, come $a$ determini $b$, ne segue, che se anche mi sforzo di pensare *in sè medesimo* il nesso tra i due, non riesca in sostanza ad altro, che ad oggettivare in qualche modo la necessità logica, dalla quale il nesso è rappresentato nel mio pensiero. Ma ciò non vuol dire, che, *intrinsecamente*, il nesso sia logico, o, comunque, condizionato a delle mentalità. — L'obbiezione, qui presa in esame, come alcune altre a cui mi riferisco, è tolta da una recensione, pubblicata intorno al mio libro dal prof. Gentile, nel 1° Num. della *Critica* di B. Croce, Napoli 1903. Colgo l'occasione per ringraziare il mio egregio censore, del quale ho una stima, non diminuita dalle differenze, gravissime, nella maniera di pensare.

*tanto* di filosofia naturale, e che uscirà, spero, sollecitamente, perchè già scritto. Ma in un *sistema* di filosofia generale, le obbiezioni medesime potevano essere passate affatto sotto silenzio.

Che la teoria corpuscolare sia in contraddizione con de' fatti, nessuno ha dimostrato (*); le obbiezioni, se provan qualcosa, provano al più, che l'ipotesi ad essa fondamentale non è positivamente verificata. Ora, perchè io me ne serva a comporre un sistema di filosofia, basta che sia un' ipotesi non assurda.

Gli elementi, con cui costruire un sistema di filosofia, ho evidentemente il diritto di prenderli dove e come mi pare; purchè non siano errati notoriamente. Rimarrà poi da cercare, se il sistema sia *vero*. In ogni modo, un sistema, che c' è, crea, in chi voglia stabilirne come *vero* un altro, l' obbligo di discuterlo in contraddittorio col primo; cioè d' intraprendere delle ricerche, alle quali, senza di quello, non avrebbe neanche pensato.

9.

La concezione meccanica della natura materiale, nella sua forma generica, elimina da questa le idee, ossia elimina l' ostacolo principale a riconoscere

(*) Qualcuno crede aver dimostrato. Ma non ho tempo qui d' entrare in particolari. Del resto, i principali argomenti contro la teoria corpuscolare, consistono nel dichiararla un ritorno alle concezioni della fisica vecchia, o della metafisica scolastica, un sogno stranissimo, un' ingenuità rozza ecc. Parole, che provano soltanto non essere la teoria nelle buone grazie di chi le fa di questi complimenti. Ma se la colpa sia della teoria, o di chi non le vuol bene, rimane da sapersi.

nelle idee semplici fatti psichici; nella forma di teoria corpuscolare permette di concepire le psichicità come *prodotti* del meccanismo materiale, senza cader negli assurdi del materialismo.

Basta *supporre*, che due corpuscoli elementari (o particelle eteree) urtandosi, occasionino ciascuno nell'altro un fatto psichico.

Questa ipotesi è sembrata il colmo dell'insensatezza a taluni, che pur si credono in obbligo di parlare con qualche creanza di Spinoza; mentre Spinoza ha presentato, e non come ipotesi, una dottrina, ben diversa per molti rispetti, ma che presenta la medesima paradossalità, apparente o reale.

Strano apparisce quello che urta con le nostre opinioni, o turba le nostre abitudini mentali. Assurdo è soltanto ciò che involge contraddizione. Niente di più facile, in un crocchio di uditori, tanto più pronti a inginocchiarsi davanti alla fama quanto meno atti a pensar colla propria testa, niente di più facile che seppellire una dottrina, accogliendo con un sorriso di compassione l'inesperto che s'è arrischiato a menzionarla.

Ma chi voglia dimostrare sul serio l'assurdità della mia ipotesi, s'accorgerà d'avere assunto una impresa un po' più difficile che non s'immaginasse.

Certo, l'attitudine ad essere determinata psichicamente, in una particella non può essere l'effetto di un urto, nè di qualsivoglia azione esterna; *va presupposta*. E in che cosa propriamente quel-

l'attitudine consista, nessuno può dire; per lo meno, io non credo di poter dire.

Qui è da fare un' osservazione importante. Quelli che ammettono, non poter lo spirito essere un prodotto della materialità, essere anzi lo spirito, e il pensiero, in qualche modo essenziali alla stessa materialità, e doversi, perchè il pensiero non risulti assurdo, ammettere un qualche *a priori*, non hanno motivo d' essere troppo malcontenti di me.

Credo bene, che nessuna delle forme determinate, assunte finora dallo spiritualismo, dall' idealismo, e dall' apriorismo, sia conciliabile con le mie dottrine. Ma non confondiamo un concetto in genere con le sue forme determinate. Lo spiritualismo, l' idealismo, ecc., hanno radice in un' esigenza mentale, che fu sentita sempre, almeno dai filosofi di qualche pregio, e alla quale per conseguenza non si può negar un valore, prendendola, mi si lasci dire, nella sua essenza generica. Le dottrine concrete, che vennero costruite per dare una soddisfazione positiva a quell' esigenza confusamente sentita, si eliminano scambievolmente, per le loro scambievoli opposizioni; di nessuna si può dire, che abbia un valore indiscutibile.

Ebbene: astrazion fatta da ogni forma determinata, e problematica, di spiritualismo, d' idealismo, ecc., a me pare, che l' esigenza, da cui queste dottrine traggono l' origine e la giustificazione, abbia da me ricevuta una qualche soddisfazione, che si vedrebbe non esser tanto piccola, se

l'attaccamento a questa o a quella forma particolare non facesse perder di vista la sostanza della cosa.

Infatti: secondo me, qualunque spirito individuale, qualunque *io*, è un prodotto della materialità; ma n'è un prodotto, perchè ogni corpuscolo elementare possiede una potenzialità psichica; la quale bensì non si rende attuale che per effetto d'un meccanismo esterno.

E questa potenzialità psichica è ragione in potenza: perchè ogni fatto interno ad ogni corpuscolo elementare non è soltanto un sentimento ed una forza psichica; è un conoscere embrionale. Ammettere, che se la psichicità elementare non fosse un conoscere elementare, la conoscenza propriamente detta non sarebbe possibile, è riconoscere, che la conoscenza esige un qualcosa di *a priori*.

Nessuna razionalità in atto (nessun'idea) esercita sull'accadere *tra* corpuscoli (da cui è determinato in ultimo l'accadere *in* ciascun corpuscolo) alcun'influenza; ma l'effetto esterno delle collisioni tra corpuscoli è in essenziale connessione con le psichicità, che ne sono gli effetti interni a ciascuno.

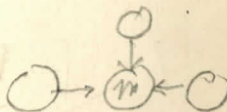
## 10.

Materialistica la mia dottrina non è.

Intanto, il materialismo è un'affermazione categorica, essere le cose tali e tali; ed io non affermo categoricamente nulla. La mia soluzione dei pro-

blemi filosofici, io la do soltanto come possibile; cioè come una soluzione che deve essere dimostrata erronea perchè un'altra qualunque possa venir dimostrata vera.

Astrazion fatta da questo suo carattere essenziale, che riduce a niente le accuse di materialismo, di ateismo, d'immoralismo, di sensismo, di agnosticismo, di scetticismo, perchè l'opporre, a una dottrina determinata, la possibilità di formularne una diversa, non è un aderire ad alcuna dottrina determinata, nè un escluderne perentoriamente alcuna, la mia dottrina è una monadologia (*), caratterizzata da queste due ipotesi:



1. Niente accade in una monade, se non in conseguenza di azioni, esercitate sopra di essa da altre monadi;

2. L'azione di una monade sull'altra, è indipendente da quanto accade *in* ciascuna; ossia, quanto accade *tra* delle monadi è caratterizzato propriamente come un accadere fisico.

I motivi, di assumere queste ipotesi, sono sostanzialmente tre:

1. L'irriducibilità dei fatti psichici a fatti fisici.

2. L'impossibilità di separare i primi dai secondi. Non che io ritenga positivamente dimostrato

(*) Come tale venne riconosciuta da E. F. Wyneken, in una sua molto favorevole recensione: v. *Die Reformation* di Berlino, n.º del 13 dic 1902. Lo stesso riconosce, che la mia distinzione, tra ciò che è vero, e ciò che consta, non intacca le convinzioni religiose; poichè queste, se non hanno il consenso universale, possono tuttavia esser *vere*.

in via assoluta, essere la vita psichica inseparabile dall'organismo, e dipendente da questo; ma, insomma, fatti, che provino il contrario, non se ne conoscono. Sicchè la supposizione, che la vita psichica sia inseparabile dall'organismo, e da esso dipendente, è la sola che apparisca giustificata dal sapere positivo; è contraddetta soltanto da opinioni, certo rispettabili, e forse vere, ma prive di valore scientifico, perchè controverse; è una supposizione possibile.

3. La circostanza, che le scienze fisiche non assumono, in nessun caso, una qualsiasi dipendenza di un fatto fisico da un fatto psichico. Per esse, la psiche, di fronte al mondo esterno, si trova nella situazione d' un semplice spettatore; ed un motivo, dal quale risulti fisicamente giustificato il supposto, che il mondo esterno dipenda comunque dalla psiche, non si conosce.

Le particolari determinazioni, che ho date alle due ipotesi fondamentali accennate di sopra, non pretendo, che siano ugualmente giustificate. Si riconoscerà, che non potevo astenermi dall'introdurle, volendo abbozzare una teoria, che non risultasse troppo scarsa di contenuto, troppo nebulosa ed astratta, quindi poco intelligibile, poco significativa, ed inetta a compiere l' ufficio critico, a cui la destinavo.

Supposto, che quelle determinazioni siano alla loro volta meramente ipotetiche, io avrei però nondimeno il diritto di assumerle; perchè, ripeto, una

dottrina, non avente altra pretesa, nè altro significato, che d'essere una dottrina possibile, non è in obbligo di giustificare anticipatamente ogni sua supposizione; alcune di queste possono anche essere giustificate soltanto dall'uso, che ne fa.

Non è il caso d'opporre, che assumendo quel che si vuole è facile concludere quello che si desidera. L'obbiezione, di gran peso contro una dottrina che si pretenda *vera*, non conclude contro una, che si presenti semplicemente come critica; si rammenti quel che notavamo poco addietro, circa l'ufficio proprio delle ipotesi, di spostare l'obbligo della prova.

Del resto, mentre mi riservo piena libertà d'introdurre ne' miei concetti quelle modificazioni, che mi fossero imposte o suggerite sia dalla lettura, sia dallo sviluppo ulteriore che ne vado facendo io stesso, sia dalle critiche altrui; non mi sembra tuttavia, che le particolari determinazioni a cui alludevo siano avventate; anzi le credo sempre le più semplici, le meno lontane dall'esperienza, le meno ipotetiche tra quante sono escogitabili. Ma perchè lo creda, non posso dirlo qui.

11.

Che la dottrina costruita su questi fondamenti, quantunque lontana dall'essere compita, risulti abbastanza connessa in sè medesima e co' fatti, per non essere accusata di mancare al suo intento;

ossia perchè valga la pena di discuterla, perchè la sua comparsa abbia un qualche effetto utile, per quanto piccolo, e non quello solo, di procacciar de' fastidi al suo autore, mi parrebbe quasi di potermi ripromettere.

Sembra infatti, che alcune questioni importanti e dibattute ne siano presentate sotto una forma nuova.

Intorno al nesso psico-fisico ho qui sott'occhio due libri, scritti da uomini d'incontestabile competenza: F. Masci, *Il materialismo psico-fisico ecc.*, Napoli, 1901; L. Busse, *Geist und Körper, ecc.*, Lipsia, 1903; ed uno, pure interessantissimo, d'un mio valente amico: F. Pietropaolo, *Il problema psicologico ecc.*, Nicastro, 1902. Non intendo qui di prenderli in esame (*); ma ne risulta che la questione, certo tra le più importanti, è insieme delle più difficili, e delle più controverse.

Ebbene: la mia monadologia ne dà una soluzione, essenzialmente diversa da tutte quelle che furono messe innanzi finora. — Una soluzione *vera?* — Che domande! Una soluzione, che non è, nè quella del parallelismo, nè quella ordinaria dell'azione reciproca; che ha comune con la prima il vantaggio, di non obbligarci ad assumere (contravvenendo a ciò, che in fisica vale come un assioma) che de' fatti fisici possano essere determinati altro

(*) Il che farò quanto prima in un apposito articolo.

che fisicamente (*); ed ha comune con la seconda il vantaggio, di farci comprendere chiaramente, come tra certi fatti fisici e certi fatti psichici la connessione sia effettivamente inseparabile, ch'è il punto debole del parallelismo.

E mi si domanda, se la soluzione è vera! È quella che è. La si discuta, e se ne tenti la confutazione, se si vuole; non sarà forse difficile. Ma che abbia per solo fondamento un equivoco; che la sua diversità (se non altro) non sia un indizio, dell'esservisi considerato, della questione, un qualche aspetto finora trascurato; che, pure non ammettendola, non si possa trarne alcun lume; non credo.

Anche la questione tra associazionisti e animisti (sulla quale si veda l'opuscolo diligentissimo d'un altro mio egregio amico: R. Mondolfo, *Un psicologo associazionista,* Palermo, 1902) dalla mia dottrina è presentata sotto di un aspetto nuovo: vi sono delle anime, cioè le monadi; ma l'io è una formazione, che ha l'anima per sua condizione, e che non è per altro tutt'uno con l'anima.

(*) Il Busse ritiene, con altri, che quell'assioma possa non aver un valore definitivo (op. cit., pag. 458 seg.) Ma, per ammettere una dottrina, che lo escluda, non mi par che bastino delle argomentazioni un po' vaghe, dalle quali s'inferisce tutt'al più la possibilità, che l'assioma non valga; mentre non si conoscono fatti contrari, salvo quelli delle così dette azioni fisiche dell'anima, che sono appunto l'oggetto della controversia. Bisognerebbe provare, essere costruibile una fisica indipendente dall'assioma. E non si può provarlo, che nel modo stesso con cui s'è provata la costruibilità d'una geometria indipendente dal postulato delle parallele; costruendola.

12.

— In un sistema, in cui ogni attualità psichica vien supposta effetto necessario d' un meccanismo, non è lecito parlare di *vera* spontaneità psichica, nè di *vera* libertà; quindi nemmeno di *vera* conoscenza, nè di *vera* morale. —

Riassumo in breve la risposta, che già ho data a questa obbiezione, ch' è la più grave di cui sia passibile la mia filosofia (*). Mi limiterò a due parole intorno alla libertà.

Il meccanismo è senza dubbio inconciliabile con una libertà *assoluta*. Perchè lo si possa dire inconciliabile con una libertà *vera*, bisogna supporre assoluta la libertà, di cui si parla comunemente. Ora, questo è appunto ciò, di cui si disputa.

La coscienza mi attesta, che un certo stato di quel nucleo più fisso di psichicità, che dico *me stesso*,

(*) Anche più decisiva sarebbe l' obbiezione, costituita dalla critica gnoseologica dell' idea di materia; cfr. Busse, op. cit. pp. 15-17. Rispondo, che accettando senza restrizioni o correzioni il concetto di questa critica, non rimane più altra filosofia possibile, che il solipsismo; com' è in qualche modo riconosciuto dallo stesso A. (pp. 18-19). Il quale soggiunge bensì, che la filosofia idealistica possiede mezzi, di rettificare il suo concetto in guisa, da sfuggire alla detta conseguenza; confessa però, che questi mezzi sono complicati, e non alla portata d'ognuno. In buon volgare, l'ultimo costrutto dell'accennata critica idealistica è problematico. Un'argomentazione, che per concludere deve presupporre superficiali quelli che non ne rimangono convinti, vale quanto un' altra, che presupponga la falsità dell' opinione combattuta. La mia superficialità sarà provata dalla mia sconfitta; non può dunque essere presupposta per combattermi. Del resto, non credo che si vorrà spingere la critica gnoseologica fino a negare l' esistenza di

è condizione necessaria e sufficiente, perchè accadono cert'altri fatti; tale attestazione potrebbe costituire tutto il contenuto della nozione che ho di me come libero. A chi lo affermasse, non si può opporre, che sopprima la nozione di libertà; perchè egli le assegna un contenuto, la fa consistere, come tant'altre, in una distinzione, ch'è di fatto, quand'anche non sia assoluta.

Per sostenere, che la libertà di cui s'ha nozione è l'assoluta, bisognerebbe provare, essere attestato dalla coscienza, che quel mio stato, ch'è causa, non ha esso stesso niuna causa dentro o fuori della coscienza. E non è facile. La coscienza può attestare di non conoscere cause a cui riferire uno stato; non escludere, che ve ne siano; l'esclusione sarà, caso mai, un'inferenza ulteriore, sulla cui legittimità si potranno sollevare dei dubbi.

Dato, che l'uomo comune si credesse libero assolutamente, io potrei sempre dubitare, se tale sua

certe monadi. La questione, dunque, è ridotta a sapere, se a queste si possa, con qualche fondamento, attribuire l'estensione. La spazialità bisogna di certo attribuirgliela, se si ammette, che de' fatti accadano tra le monadi; perchè la *nozione* pura di spazio (spoglia degli elementi rappresentativi di origine soggettiva) è la nozione della condizione perchè sia possibile un accadere *tra* delle cose. E se non si vuole, che questa condizione stia da sè, indipendentemente dalle cose, bisognerà pur ammettere, che ciascuna di queste sia spaziale *per sè*, vale a dire estesa. Un elemento, spaziale ma inesteso, non è che un punto matematico: semplice astrazione. So d'avere toccato un punto difficile, sul quale ho delle idee, parecchio diverse dalle comunemente accettate, e perciò bisognose d'essere chiarite con lunghi discorsi. Non pretendo, che sia superficiale chiunque non m'ha capito; ma, viceversa, il lettore deve darmi tempo, e permettermi d'aspettare le occasioni: tutto non si può dire in una volta.

credenza sia fondata; ma ci son forti motivi per dubitare, se questa credenza esista. L' uomo comune, ch' è il legislatore del linguaggio, pensa, com' è noto, non molto coerentemente (se certe sue espressioni farebbero supporre la credenza in discorso, altre accennano alla persuasione contraria); e non approfondisce molto: riman da sapere, p. es., se l' avverbio *assolutamente* sia inteso da lui nel senso appunto, che gli danno i filosofi.

Di una dottrina, che escluda l' assoluta libertà, non si può dunque affermare, come provato definitivamente, che esclude la nozione comune di libertà; nella peggiore ipotesi, vi è luogo ad una questione, che finirà se e quando a Dio piacerà; fin che duri, la dottrina conserva, per questo conto, un valore almeno ipotetico.

L' *assoluta* libertà io non credo (in ciò d' accordo con molti che l' ammettono) possa venire stabilita, se non come un postulato della morale, s' intende assoluta (*). Ora: che un uomo possa ra-

(*) Nei num.i 18 e 25 genn. a. c. della *Reformation* di Berlino, E. F. Wyneken pubblica un sommario d' un suo libro di prossima pubblicazione (che fa seguito all'altro suo già noto: *Das Ding an sich* ecc.): *Das Naturgesetz der Seele und die menschliche Freiheit; eine Neuebegründg d. Ethik.* Ne ricavo, che per questo A., che non è certamente un materialista, l' etica e la religione si fondano su questo fatto d'esperienza interna: che l' uomo, riflettendo sopra di sè, s'abbatte in un volere, ch'è in lui ma non può essere il suo, che pone un' esigenza categorica, — non mentire, non rubare. — Questa esperienza interna, per il soggetto in cui si realizza, vale quanto e più di qualunque altra. Ma costituisce una prova, per chi dice di non provarla, o non accetta la descrizione o l' interpretazione che altri ne dà? Sostenere, che la morale *assoluta* e la religione possono esser fondate soltanto

gionevolmente credere assoluto l'imperativo morale, di cui ha coscienza, io ammetto. Ma, come ho notato, bisogna distinguere, tra ciò di che l'uomo è certo *per suo conto*, e ciò di cui può rendere anche ad altri una ragione soddisfacente.

E non mi sembra, che, finora, siano riusciti i tentativi, di stabilire in modo non dubbio l'assolutezza della morale, senza ricorrere a dati d'una esperienza individuale, apprezzabili soltanto da chi li possiede, e quindi validi soltanto per lui.

sopra una tale esperienza *esclusivamente* interna, non è abolirle, è anzi collocarle sull' unico loro fondamento di fatto. Include bensì il riconoscimento, che la morale assoluta e la religione cadono fuori di quel campo, in cui è possibile un sapere scientifico, nel quale cioè tutti gli uomini possono trovarsi d' accordo.




---